18 世纪中日政治思想的反差

郝秉键

The main ideological obstacles in Chinese and Japenese modernization were Chu Hsi doctrines, the view of 'Flower—Barbarian' and the idea of 'closure of the counrtry to foreign inter course'. The fact was that Japanese had finished the first step in clearing away some of these obstacles in the 18th century, on the contrary, the Chinese people did not waken from the dream of 'Flower—Barbarian', and would not give up the doctrines of Confucian until the 19th century. It was the striking difference in ideas that led to the difference of their later fates.

历史的反差只有从反差的历史中寻找。19 世纪中叶，在欧风美雨的扫荡下，中日两国先后打开封闭已久的国门，被强行拖入西方体系。然而，在这相同的历史遭遇中，却孳生出两种截然不同的政治结局——开国后，中国在"华夷之防"的战争硝烟里，一步步沉入半殖民地的深渊，并在甲午战争中败于日本；日本则在"文明开化"的和平建设环境中，一步步跻于强国之列，并在日俄战争中战胜沙俄。那么，这一巨大的历史反差缘何而生呢？多少年来，人们虽然一直苦苦探索，但因其思维触角主要是在 19 世纪内"划弧"，在"洋务运动"、"明治维新"等重大历史事变中寻根，所以不免给人留下"其因未尽"的缺憾。其实，这一历史反差至迟在 18 世纪已经孕育，或者说，18 世纪已决定了中日未来的历史走向。限于篇幅，本文仅对政治思想领域的几个问题作一探讨。挂一漏万，以期方家赐教。

一、朱子学世界观

朱子学是满清政府和德川幕府(1603—1867 年)的官方政治哲学①。这一学说之所以为中日两国统治者钟爱，是因为它拥有一套能够武装现世政权的世界观。第一，朱子学不但以"理"本源说为基础，把维持封建社会关系的"五伦"道德由人的法则变成"理"的体现②，而且以"天人合一"理论为依据，将天地空间上下关系和人类社会的价值上的上下关系巧妙地结合起来，把封建等级关系固定化，这就为封建社会秩序"提供了形而上学的基础"。正如林罗山所言："天自在上，地自在下，上下之位既定，则上贵下贱；循此上下而可知自然之理有序，人心亦然。上下不违，贵贱不乱，则人伦正，人伦正则国家治，国家治则王道成，此礼之盛也"③。第二，朱子学以

“革尽人欲，复尽天理”为人生归宿，大力鼓吹“天理人欲，不容并立”，极端贬抑人的欲望和价值尊严。朱子曰：“圣贤千万言语只教人明天理，灭人欲”④。山崎暗斋云：“惩怒窒欲，惟德惟力，敬义夹持，是仁之则”⑤。这一说教无非是教导人们，在封建之“理”面前，既不能发泄对现实的不满，也不可有追求美好生活的欲望。这样统治者就可以得心应手地施治了。由此可见，朱子学的确富于神功妙用。在这一逻辑结构下，封建伦理观念成为不可移易的自然法则，封建等级关系成为万古长存的自然秩序，具有主观能动性的人蜕变为盲从天理的奴隶，“天不变，道也不变，祖宗之法不可变”的理论模式便由此产生了。毫无疑问，在饱受战争浩劫的清初和江户初期，朱子学具有稳定社会秩序的积极功能，但是，随着社会经济的发展及资本主义风暴的来临，它便化成一股强大的惰性力量。如果不打破朱子学世界观一统天下的局面，近代化的车轮就难以启动。事实证明：18世纪，在冲出朱子学牢笼的思想苦旅上，中国远不如日本走得快。

18世纪，中国迎来了“康乾盛世”，但也揭开了人类思想史上极为黑暗的一幕——1713年，戴名世以《南山集》获罪，被凌迟处死；1730年，徐骏以“明月有情还顾我，清风无意不留人”一语伏诛；1753年，疯子丁文彬因“文字荒诞”被腰斩菜市口……血雨腥风，游魂遍野。中国文人既不能面对现实与今人论治，便只好一头扎进故纸堆与古人对话了，于是以“家家许郑，人人贾马”为表征的“汉学”就从专制政权的大棒下降生⑥。

汉学的产生导致“汉学”—“宋学”二元思想格局的形成。如从“经世”立场观察，其主张固然不足称道，但从“汉—宋”对垒角度而言，其思想的确闪烁着“反理学”的火花。首先，汉学家否定了朱子学以“理”为本的客观唯心主义理论，提出“以气为本”、“理附天气”的唯物论思想。戴震认为，“气”是万物的本原，“气化即道”，“道即阴阳气化”，“天地间万物生生，无非推本阴阳”⑦。“理”不是超越阴阳之上的主宰，而是融于事物中的“条理”⑧。章学诚也认为，“理在事中”，“理附于气”⑨。这样一来，被朱子学家奉若神明的“理”就失去了神秘性，变成了普通事物的“条理”，而作为“天理”体现的封建伦理道德也就由虚幻莫测的客观精神变成制约社会关系的行为规范。其次，汉学家主张“就事求理”，反对朱子“理得于天而具于心”的观点；主张“重问学，贵扩充”，反对“复其初”的先验论；主张“履而后行”，反对“废学尚禅”的思想。戴震认为，“理”不在人心之中，而在事物之中，因此求“理”只能“求诸其物”，“解蔽莫如学”，“惟学可以增益其不足而进于智”⑩。阮元说：“圣贤之道，无非实践”，“凡家国天下五伦之事，无不当以身亲至其处而履之”⑪。这表明汉学家在一定程度上已把学问的标准由空疏高远的“理”移到“事”，因此不少汉学家，如戴震、阮元、焦循等人对自然科学产生兴趣，并撰写了一些科技著作，如《医说》、《种痘医书》、《策算》、《释天》等。最后，从理欲观而言，汉学家主张“理存乎欲”和“欲本乎性”，反对“存理灭欲”。戴震认为，凡人都有喜怒哀乐、怀生畏死之情，都有对饮食男女的需要⑫，只要有所节制，“节而不过”，便是理，“是理者存乎欲也”。因此，他指出程朱理学“以理杀人”。⑬焦循也认为，“人欲即人情”，有性就有欲，程朱之说是“离人而空论夫理”⑭。更可贵的是，汪中还提出“私奔不禁”、“女子许二嫁”的观点⑮。这既是对“人欲”的肯定，也是对封建礼教的挑战。

然而，“汉学”毕竟是畸形时代的畸形儿。其一，它闪烁着“反理学”的火花，但未燃起燎原大火。毫不夸张，作为汉学高峰的戴震学说，充其量只是在章学诚等少数人心中引起震荡，其代表作《孟子字义疏证》“盖百余年来未生反响之书也，……论清学正统派之运动，遂不得不将此书除外”⑯。因此，汉学家的言论只藏于书本，未扬于社会。当时，大部分士人仍然在科举之路上阐发“理”的大义。其二，它主张“就事求理”、“实事求是”，但就的是古“事”，求的是古“是”，结果一头扎入古人的怀抱，失去经世意识。无论是以经说为基点，旁及史学、文学的吴派，还是以文

字学为基点，上探先秦哲理的皖派，都很少有人面对当世之务，讨论民生利病。大多数学者穷毕生精力“猥以校订之役，穿穴故纸堆中”，专注于辑佚、辩伪，数十年间，“家家许郑，人人贾马，东汉学烂然如日中天”⑰，学术与社会严重脱节。其三，它反对朱子，但不反对孔孟；反对“存理去欲”，但又主张“欲有节，不可纵”；批判“以理杀人”，但又鼓吹“言身之所行，举凡日用事为，其大经不出乎五者（指君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友）也”⑱。因此，汉学对朱子学的批判并未跳出儒家伦理的圈子，只是“从封建道德学的内部来寻找批判封建道德学的立场”，不具有“指出新方向的因素”⑲。与理学家一样，汉学家也是清一色的钻研经书的士大夫。虽然他们作了一些思考，但无新的思想做依凭，因而只能把从现实中得来的灵感同古人的思想融合起来，其理论取向更多地面向过去，不是指向未来。从此意义上讲，18 世纪中国思想界依然死气沉沉。

与中国冷寂的“汉—宋”二元儒学思想格局形成鲜明对比，18 世纪的日本思想界则呈现出“百家争鸣”的气象⑳。其中，最具代表性的思想流派有“徂徕学”、“国学”和“洋学”。

“徂徕学”属于日本古学派的一个分支，因由荻生徂徕（1666－1728）开创，故名。徂徕学与汉学有相似之处，但要比汉学深刻，其基本主张可归纳为三点。第一，反对以“理”作为解释世界的圭臬。“理”是儒学家们争论不休的一个哲学范畴。朱子认为“理”是客观精神，戴震认为“理”是事物的“条理”，荻生徂徕则认为“理无形，故无准”㉑，干脆抛弃这一范畴，主张以“物”代“理”。㉒。由于荻生徂徕不是站在思辩的立场，而是站在经验论立场，来构建其理论体系的，因此他说：“学问只是广泛搜罗一切以广自己之见闻”㉓。这不仅是对作为“治心”之学的儒学的否定，而且为推动经验科学在广阔的领域伸展作了理论导引，为人们接受西方近代科学扫清了思想障碍。日本移植近代科学的先驱杉田玄白就承认自己近代医学观的形成最初受到徂徕学的启发㉔。第二，反对“天人合一”观，把社会政治法则与自然规律作了区分。徂徕指出：“道既不是事物当然之理，也不是天地自然之道”，而是“先王之道”；“先王之道，先王所造也。……岂天地自然有之哉！”㉕这就使“封建道德学的罗山朱子学有了一百八十度的转变”㉖，即把“天地自然之道”从意味着统治术的“先王之道”中分离出来，而将儒学限于旨在安民治国兴邦的政治学范畴内。这一转变的思想精髓在于：一、它使儒学自然观完成了由“天人合一”向“天人分离”的转换，遂为独立的科学探索开辟了道路。二、既然“道”是先王所造，所以是相对的，社会改革也就是合理的。第三，反对“天理人欲”论，主张“人情”是道德的基础。徂徕指出：“后世儒者不识先王之道，乃逞其私智，以谓为善而去恶，扩天理而遏人欲也”㉗。在他看来，既然圣人制定道德规范基于人情，那么今天恪守道德规范亦不能违背人情。这一观点显然含有肯定人欲的积极成份。诚然，徂徕学对朱子学的批判只是儒学内部斗争，其理论实质是为危机四伏的德川幕府寻求出路，但作为“官学”的对立物，其积极意义也应予以肯定。

18 世纪中叶，日本又兴起了“国学”思潮。其代表人物有贺茂真渊（1697－1769）、本居宣长（1730－1801）、平田笃胤（1776－1843）。由于“国学”以“商业资本家阶层为背景”，主要是以“城市知识分子为代表的封建制下的改良主义思想体系的产物”㉘，因此，它对朱子学的批判也富有“町人阶级”特色。第一，国学家从町人——市民意识出发，大力反对朱子学的“天理人欲”论，提倡人文主义的人性论，宣扬“人欲即是天理”㉙，主张人生在世就应“自我享乐”。本居宣长说：“今之吾人，无须治国，无须安民”，所以不必“从圣人之道”，“圣人之道乃治国理天下安万民之道，非自我享乐者所有”㉚。显然，在处理人与“圣人之道”的关系问题上，宣长抛弃了桎梏个性自由的一切伦理道德，把满足人的自然欲望看作头等大事。正是从这一“自我中心主义”的道德观念出发，宣长积极提倡“个性解放”，强调文学应从政治和道学的统治下解放出来。他在《排芦

小船》中指出："和歌的本质，不在于辅助政治，不是为了修身，只为讲出心中所思之事。其中可有于国有害、于己成灾之歌，皆出自其人之心"㉛。这一看法与其说是要求创作自由，倒不如说是鼓吹人性自由，它反映了在封建专制制度压迫下的町人阶级迫切要求解放自己的强烈愿望。同时，宣长对色欲等自然情感也给予充分肯定。他认为《源氏物语》一书，并不象佛教徒说的是"悟道的机缘"，也不象儒学家说的是"劝善憎恶的经典"，而是描写"人的真心"的文学作品。在他看来，儒学家所说的非伦的恋爱故事，却是人的自然情感的流露，是人生应有的权利。第二，国学家站在日本固有文化的立场上，否定了一切外来思想。贺茂真渊认为，"中国之教"等异国文化，不但违背了天理自然之理，而且使"吾皇神之道衰微，人心不直矣"㉜，因此，"大凡儒道，使人心日趋慧黠"，"只能乱国"㉝。本居宣长更认为，"圣人之道"完全是虚伪造作的东西，名为治国而作，实际上是"乱国的因素"㉞。当然，国学一味排斥外来思想，有其非理性的一面，但它以"大和心"来对抗"唐心"（儒家思想），必然包含着对抗封建道德观念的精神，在"思想上完成了解放日本人感性的任务"㉟。第三，国学家批判了朱子学鼓吹的尊卑思想，提倡男女平等。贺茂真渊把天下一切有生之物统统视为平等的"虫类"。他说："所谓人异于禽兽，是人自夸而侮其他，亦唐人之癖也。……凡天地间一切生物，非皆虫类乎！"㊱正是以这一论断为依据，他主张男女平等。在他看来，古代女子并不劣于男子，"此大和魂，女子何劣之有"，"皇朝古昔，万事以母为本而尊贵之"㊲。平等思想是近代精神的重要内容，贺茂真渊虽是以一种畸形的方式来表述其平等观，但初步喊出了町人阶级要求打破等级秩序的心声。

总之，"国学"颇有"文艺复兴"的味道。它针对朱子学以"天理"为精神寄托，以禁欲主义、"五伦关系"为道德戒律的观点，宣扬"人欲即是天理"，主张"自我享乐"，鼓吹"万物皆虫类"，有力地冲击了封建道德规范，在日本历史上写下新的一页。自由、平等、人权在这里已初展风姿。

18 世纪下半叶，"洋学"在日本崛起。其主要代表人物有杉田玄白（1733－1817）、本多利明（1744－1821）、司马江汉（1747－1818）、海保青陵等。由于洋学家已初步为"西学"所武装，因此，他们对朱子学的批判更富有力度。首先，洋学家提出平等思想，抨击了等级尊卑观念。司马江汉说："天子和我们都是同样的人"，"上由天子、将军，下至士农工商、非人、乞食，皆人也"㊳。杉田玄白也说："古今不论任何国家，其所谓人，上自天子，下至万民，男女之外不应另有差别"㊴。这些认识超出国学家的万物"虫类"论，而与明治时代福泽谕吉提出的"天不造人上人，亦不造人下人"思想极其相似。平贺源内更怀着对封建等级制的强烈不满，对不劳而获的武士嘲笑道："初春的鲅鱇鱼和世代荣耀的武士渐渐地跌价，让人觉得好似被农工商养活的饭桶"㊵！海保青陵也非常蔑视等级秩序，他把儒教宏扬的君臣之礼贬为君"给臣以采邑，使其服务，臣卖力于君以得米"的"忠义"买卖契约关系，提出"自古君臣可谓市道"的思想。在他看来，君之于臣丝毫无异于雇主之于挑夫㊶。毫无疑问，在以"天理"为依托的封建等级秩序下，以赤裸裸的金钱关系来描绘"君臣之道"，显然是"大不敬"的行为。平等思想的提出，反映了资产阶级要求政治解放的愿望。它表明了资产阶级思想一经萌发，就试图"使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的'现金交易'，就再也没有任何别的联系了"㊷。其次，洋学家站在"学以致用"的实学立场，批判了儒学崇理尚性的空洞主义、泥古主义学风。平贺源内十分蔑视不知实践的儒学家，并将他们斥为纸上谈兵的"腐儒"和不值一钱的"狗屁儒者"。海保青陵更从"天理活物也，圣语死物也，死物活用之，儒者之业也"㊸的见解出发，抨击了儒家的公式主义，断言："孔孟之论不适于治世"㊹，"使天下人愚蠢，其罪莫大于儒者"㊺。那么什么才是真正的为学准则呢？林子平指出："做学问并不需要朱子派、阳明派、仁斋派或徂徕派，只要博览群书，通晓和汉古今的治

乱兴亡，损益得失，就自然会产生才智”㊻。正因为洋学者具有这种新的观点，他们才乐于从事为正统儒者不屑一顾的洋学研究。同时，正因为洋学者亲自从事洋学研究，他们才切身感受到儒学乃东方文化的不足。山片蟠桃说：“奇哉，西洋之说，天地之大论尽于此，非梵、汉、和之管见所能及，应拳拳而善思之”㊼。诚然，18 世纪的洋学家对西学的认识还停留在“二元文化观”上，即既承认西方科学技术的优越性，又以儒家文化作为形而上学的基础，但在儒学风行的文化环境中，“二元文化观”自有其合理的一面。它把政治伦理原则与科学分离开来，在思想上为科学移植清理了障碍；同时，江户时代的知识分子，其基本教养无一不受到作为统治思想的儒学熏陶，所以二元文化观的产生，既有其必然性，又在儒学伦理和科学实证之间找到了最佳的适应点，即把近代科学置于较多人能够接受的范围内。

经过上述各学派的内外夹击，到 18 世纪末，日本朱子学理论大厦倒塌了。1790 年 5 月，幕府致书大学头林信敬，较为客观地描述了当时朱子学的窘境。书云：“德川幕府从庆长以来，信赖朱子学为家学，……但是近顷世间出了许多新奇之说，异学流行，破坏风俗者有之，这正是正学衰微的不好现象。即在林家门人之中，也听说时有学术不纯正的人”㊽。因此，幕府于 1790 年下令取缔朱子学之外任何学术流派，企图以政治手段来重振“圣学”的威严，这就是“宽政异学之禁”。但这终究没有挽回朱子学大势已去的历史命运㊾。行文至此，人们也许会问，中国朱子学是日本朱子学的母体，为什么在 18 世纪日本朱子学已走向崩溃，而中国朱子学依然把持思坛呢？我们可从两国朱子学及政治体制的差异中寻找原因。第一，由于日本朱子学是“舶来品”，因此它从一开始就受到“神道”的排斥，不但缺乏坚实的社会文化基础，也未建立起完整的、统一的思想体系㊿。这样一种学说自然是“无根的”，一旦遭到攻击，极易破碎。第二，中国朱子学偏重抽象的世界观的思考，日本朱子学偏重伦理道德和国家事功。因此，当西方科技产品传入后，日本朱子学者很快发生兴趣并加以研究，从而成为兼兰学和儒学于一身的学者，这就不自觉地从内部瓦解了朱子学队伍。在中国，尽管也出现过徐光启那样的实行家，但毕竟是沧海一粟，直到鸦片战争，绝大部分学者仍在性理问题上兜圈子。第三，中国朱子学与科举制结为一体。这不但使醉心于功名利禄的士子只顾闭门读经、墨守朱说，不敢也不想标新立异，问津其它学问，而且造就了一大批朱子学卫道士，一旦有异说兴起，必将其扼杀在摇篮之中。日本实行四民等级身份制，任官是武士的特权。武士虽习儒学，但其升黜主要取决于身份与事功，与是否遵循朱子经说无涉。这样，日本武士既不必为科举登第而终日捧读圣书，那么他们就可以相对自由地从事其他学术研究，从而成为朱子学的异己力量。

二、华夷观

“华夷观”是儒教世界传统的国际秩序观念，其核心思想有二层。一是“贵华贱夷”，即认为中国或日本是至高无上的“天朝”、“神国”，其他国家是“无父无君”、“不知人伦”的“蛮夷”、“黠虏”。孔子曰：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”51。平山潜云：“夫夷狄者，非人类也，虽形状类人而亦禽兽也”52。二是“用夏变夷”，即认为中华文物制度至善至美，只许“夷狄”师法“华夏”，不许“华夏”“师事夷人”。杨廷熙云：“夫洋人之与中国，敌国也，世仇也，……无论偏长薄技不足为中国师”，何况“历代之言天文者中国为精，言数学者中国为最，言方技艺术者中国为备”53。华夷观的实质是一种“民族中心意识”。这一意识大约一半出于无知，一半出于傲慢和偏见。无知助长了傲慢和偏见；傲慢、偏见反过来阻碍人们求知。如此恶性循环，逐渐沉淀下来，渗透于社

会、弥漫于世间，切断了学习外国的思维。当“蛮貊夷狄”尚未开化时，中日两国尚可在虚拟的“中华”世界中陶醉；可是，一旦“夷狄”崛起，“华夷之防”就演为自绝于世界的民族自杀行为。不幸的是，18 世纪正是一个“华夷”大换位的时代——西方“夷狄”逐渐凌驾于“华夏”之上，成为领导社会潮流的主力；中国在“华夏”梦中，一步步走向衰落。在这一历史奇变中，中日能否立于世界前列，显然在很大程度上就取决于她们对“华夷观”的态度——摒弃还是固守？

历史给人以启迪，但更让人感到遗憾！1581 年，意大利传教士利玛窦抵达广州，随后金尼阁、汤若望等人也接踵而至。他们给中土带来了圣母像、自鸣钟，更带来了一套不同于中国传统的对自然、社会、人生的思想观念。那时，欧洲正在进行文艺复兴和宗教改革运动，欧洲人正在脱胎换骨。从文化意义上讲，中国已开始从世界的中心滑向世界的边缘。因此，传教士的来临无疑给生活在“天朝第一”美梦中的中国人提供了一次认识“西夷”的机会。然而，除了徐光启等少数人曾迸发出吸取西方文化的灵感，激起一丝自我批判的勇气，绝大多数士人始则无动于衷，终则拍案而起，再次祭起“夷夏大防”这一法宝，向传教士、向西洋人宣战。这就导出明末清初的“邪正”之争。由于资料的缺乏，这场文化之争的具体情形已不可细考，但幸好有两部书——《圣朝破邪集》和《不得已》——流传下来，可以供我们管中窥豹，审察当日震荡的痕迹。

首先，卫道士们站在唯我为“正”的立场，将天主教斥之为“邪”。张广湉《辟邪摘要略议》云：“近有外夷自称天主教者，……潜入我国中，公然欲以彼国之邪教，移我华夏之民风，是敢以夷变夏者也。”许大绶《圣朝佐辟》更放言：天主教“以新莽天生之狡智，肆蛮夷魑魅之两毒者也。况自开辟以来，惟我高皇帝扫腥膻而还华夏。……彼徒乃即以高皇帝之圣子神孙、金瓯世界，而复欲沼华夏，而再腥膻，岂非千古未闻之大逆哉！”显而易见，这两位卫道士并不是从学理角度定“邪”、“正”，而是从“华夷之防”古训中下结论，骨子眼里是“民族中心意识”——“华夏”永远是“正”的，“夷狄”永远是“邪”的。

其次，面对传教士带来的科技产品、科学知识，盲目自信的卫道士们接受不了这一挑战，转而采取绝对排斥态度。杨光先讨厌一切带洋字的东西。他在《避邪论》一文中引“非我族类，其心必异”的圣训，以为“世方以其器之精巧而受之，吾正以其器之精巧而惧之也。”因此上书指责汤若望新编历法推算日蚀失误，接任钦天监监正，但他明知自己“但知推步之理不知推步之数”，却抱定“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人”的宗旨，复用旧历。结果推闰失实，差点送掉了老命。魏濬也曾在《利说荒唐惑世》中强辞夺理地说道：“《舆地全图》洸洋窅渺，……毋论其他，且如中国于全图之中，居稍偏西而近于北，试于夜分仰观，北极枢星乃在子分，则中国当居正中，而图置稍西，全属无谓。”

辟邪辟到极端，卫道卫到极致，就会流入荒诞。黄廷师拥有丰富的想象力，竟在《驱夷直言》里给人留下这样一段记忆：西方人死后，“皆埋区礼院内，候五十年取其骨化火，加以妖术，制为油水，分五院收贮。有人入其院者，将油抹其额，人遂痴痴然顺之。”苏及寓更“言之凿凿”，“教中默置淫药，以妇女入教为取信，以占乳按秘为皈依，以互相换淫为了姻缘。”由此可见，明末清初的邪正之争，实际上是“华夷论”者对外来文化的粗野攻击；卫道士们的理论武器是“惟我中原兮人比凤凰，嗟彼西夷兮类聚犬羊”。中国就是在这样一种文化气氛中步入十八世纪，后果自然不会美妙。1720 年，康熙发布了“禁教令”。这一“壮举”体现了圣祖的威严，也止息了“邪正”之争，但斩断了 16 世纪末以来以传教士为载体的西学东渐孔道。于是，中国士大夫终于圆了华夏“不可有西洋人”的梦，过起了没有交流的“宁静”生活。然而，“宁静”比“华夷之争”更可怕。从 1720 至 1840 年，西方国家日新月异，“在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产

力，比过去一切世代创造的全部生产力还要多，还要大"[54]。中国人不但不了解窗外这个精彩的世纪，反而在"宁静"中失去了对明末清初中西交流成果的记忆，令后人哭笑不得。1761年刊行的《皇清职贡图》称"英吉利亦荷兰属国"。1786年修成的《皇清文献通考》云："意大利亚（指利玛窦等）所称天下五大洲，盖沿于战国邹衍裨海之说"，"语涉诞诳……疑为剿说謷言"[55]。就连爱好"实测"之学的阮元竟斥哥白尼学说为"上下易位，动静倒置"，"离经叛道，不可为训"[56]。

然而，经过几十年的"华夷无争"，清国的"宁静"还是被不甘寂寞的资产阶级打破了。1793年秋，马戛尔尼使团来华。这一举动再一次给中国人提供了认识"西夷"的机会，也预示一场大规模的"华夷"之争就要来临。但是，清政府并未珍视这一世纪末的历史转机，与西方人勾通，反而以一种十分奇怪的理由拒绝了英国人的通商要求。乾隆说："此则与天朝体制不合，断不可行。……若云仰慕天朝，欲其观习教化，则天朝自有天朝礼法，与尔国各不相同。尔国所留之人，即能习学，尔国自有风俗制度，亦断不能效法中国，即学会亦属无用"[57]。英国人要求的是建立外交关系以便于商业贸易，但乾隆所陈述的拒绝理由却是两国文化风俗上的差异。他的敕谕表面上彬彬有礼，没有贬斥英人的文化，但仍然流露出无限的文化优越感和中心意识。这再次预示中国的觉醒是缓慢的，近代化将步履维艰。

1840年，清国的大门终于被撞开了；撞门者不是怀揣《圣经》的传教士，而是肩扛大炮、背负商品的资产阶级。在这血的教训面前，中国人也该从"华夷世界"中挣脱出来了！遗憾的是，中国人仍在做"梦"，明末清初的"邪正之争"又以"夷夏之辩"的形式弥漫开来。顽固派无足论矣，即以洋务派言之，他们虽然在"坚船利炮"上向洋人低头，但在"纲常名教"上从未屈服。李鸿章云："中国文武制度，事事远出于西人之上，独火器万不能及"[58]；"中国文物制度，迥异外洋獉狉之俗，所以郅治保邦固丕基于勿坏者，固自有在"[59]。梅启照云："泰西各国，一切政事皆无足取法，惟武备则极力讲求"[60]。洋务派的这一思想导向，仍然源于"华夷"观念。他们在索求摆脱时局困境之道时，又要负起论证中国依然是"中心""华夏"的包袱，而这两者又是矛盾的，最终不能不让理智服从感情，带上了灾难性的偏见。

历史的结论是，介于17世纪"邪正之争"和19世纪"夷夏之辩"之间的18世纪，虽在"华夷"问题上处于"冷寂"状态，但"冷寂"比"论争"更可怕，因为前者正是后者极端发展的产物。

无独有偶。日本人也曾做过"华夷"之梦，也曾给人留下千古笑料，西人"目色似犬，小便时抬一足，与人类不同，皆近于兽，彼等淫乱嗜酒，无有长寿者"[61]。日本"是日出和元气肇始的地方。天日的后裔，历代君临，万古不易。真是大地之元首，万国之纪纲"[62]。幸运的是，日本人逐渐"醒"了，逐渐在认识世界、认识自己的过程中摒弃了华夷观念，走上师"夷"之路[63]。

从地理观而言，很长时期，日本人一直认为世界由"本朝（日本）、唐、天竺"三国为中心构成[64] 一直坚持"天圆地方说"[65]。但是，随着日中交通的增多，这些认识逐渐改观。1708年，西川如见著《增补华夷通商考》，介绍了荷兰和美洲；1778年，松村元纲译《荷兰航海略记》，介绍了英法二国；1783年，工藤平助作《赤虾夷风说考》，根据荷兰资料首次确定日本和俄国的地理关系……。正是由于地理知识的丰富，"地圆说"随之在日本扎根。有"东亚狄德罗"之称的三浦梅园认为地球不在世界的中心，大地是圆的[66]。司马江汉也指出："太阳在乎宇内之中心，而地球及卫星列星皆共之运转周旋，无始不易"[67]。"地圆说"不但刷新了日本人地理观念，而且促使"内夏外夷"思想的瓦解。杉田玄白在《狂医之言》中就对"中国中心论"给予有力驳斥，"地者一大球，万国分布，所居皆中，任何一国皆可为'中土'，支那亦东海一隅之小国也"[68]。大槻玄泽也说："腐儒庸医，罔知天地世界之大，妄惑于支那诸说，仿效彼等，尊之为'中国'或'中华之道'

……或以支那之外皆蛮夷而不屑一论，何其学之粗且陋也”⑲。

从物质文化观而言，18世纪，日本人的认识也发生较大转机。1706年，贝原益轩在《红毛外科宗传》中指出：“和兰国，……其国俗穷理，往往善外治，治疗病有神效。其术可为师法，邦人学之者不鲜矣”⑩。1715年，新井白石在《西洋纪闻》中也指出：西人“自天文、地理，直至方术、技艺之小者，无不悉皆有学”，“似有不可企及者”⑪。这表明，至迟在18世纪初，日本人已萌发了“师夷长技”的意向，以至出现了“邦人学之者不鲜矣”的景况。正是在这一背景下，德川幕府于1720年颁布了具有划时代意义的“解禁令”，允许与基督教无关的科技书籍输入日本。这就使“师夷长技”合法化，为“兰学”的产生创造了条件。兰学者可谓日本第一代师“夷”实干家，他们敏锐地看到“近古以来物理工夫之精密不得不推西人为绝妙”⑫，积极钻研引进。据统计，1744—1852年，日本翻译洋书的学者共有117人，译书约500部⑬。尤瑟先生估计1840年以前，日本近代型科技人员已占科技人员的47%，至1855年上升到82%⑭。如此丰硕的成果足以说明当时至少在科技领域日本人已走上了师“夷”道路。在师“夷”过程中，师“夷”理论也逐步定式化。山片蟠桃指出：在德行方面，“应取之古圣贤”，在天文、地理、医术方面，应取之西洋⑮。这在19世纪被佐久间象山归纳为“东洋道德，西洋艺术”。

从制度文化观而言，18世纪初，西川如见在《百姓囊》中就对西方的“一夫一妻制”表示肯定。1752年，安藤昌益更满怀激情地赞美了荷兰的政治制度：荷兰“实为世界最光明纯洁之国也。……汉土[中国]、天竺[印度]、日本虽鄙视之为西戎，然其自建国以来，永无兵乱与争夺之事，实非妄欲、盗乱、争战不止之汉、竺和三国所能及”⑯。兰学产生后，日本人对西方社会制度的观察逐渐向微观领域发展。前野良泽在《管蠡秘言》里指出：天主教、犹太教有“救养鳏寡孤独、残疾贫困之人”的作用，远非儒教能比。本多利明更把西方的富强归因于“制度与教士”⑰。

由此可见，18世纪日本人已初步跳出“夷夏大防”的圈子，步入试图把西方当作理想世界来“探寻改革日本的方向”之路。1795年1月1日，30名兰学者在芝兰堂集会首次用阳历庆祝新年，称作“新元会”。这在清国无疑会被视为“奉夷人为正朔”而遭禁绝，日本的“新元会”却一直继续到1837年。本多利明更将英国描绘成一个理想国度，热切希望日本富强，以实现“东洋有大日本岛，西洋有英吉利岛，在全世界，两者并列为大富大强之国”的目标⑱。耐人寻味的是，这一希望竟在100多年后变成了现实，这难道是偶然的吗？

三、锁国观

锁国观是清政政府和德川幕府对外政策的指导原则，其表现形式有三。一是限制或反对对外贸易。乾隆说：“天朝物产丰盈，无所不有，原不藉外夷货物以通有无”⑲。山鹿素行也说：“以我天下之富，土地之广，不需仰赖外夷之物即可自足”⑳。二是反对建立平等的外交关系或干脆拒绝建立外交关系。在清国统治者心目中，只有朝贡与反叛两种外交概念，其他国家只能以“归化者”、“朝贡者”的身份来“闻风向化”，不得以对等国的地位通使建交。德川幕府除了与朝鲜、琉球保持“通信”关系，与中国、荷兰保持“通商”关系外，拒绝与任何国家往来。三是“禁教”、“防夷”甚而严禁洋书流传。例如，熊泽蕃山、新井白石等人认为，天主教教人抛弃人伦、轻视国君、父母，败坏人心风俗，必须禁绝㉑。如此高论在中国更不胜枚举，其目的不外是防范西洋“邪教”腐蚀“圣道”及世俗人心。对于外国人，两国政府防范甚严。清政府多次颁布“防夷”条款，德川幕府明令西方商人不能同日本人以及旅日同胞接触和信件往来。显而易见，“锁国观”只不过

是“华夷”思想的另一种表现。它从政治、经济、文化等方面切断了清、日对外交通的孔道，结果只能自缚手足，以“停滞和落后”为代价暂时保持所谓国体的“纯洁”，以误国为代价求得一时的安宁。因此，能否克服这一狭隘观念，以开放的心态向世界潮流挑战，也成为近代化的关键。具有讽刺意义的是，一向“以华为师”的日本要比老大“华夏”有眼光。

稍作回顾，17 世纪，清国尽管发生了“邪正”之争，但从政策上还没有把自己完全禁闭起来㉜。可是，当历史进入 18 世纪，随着 1720 年“禁教令”的发布，清国的大门便越关越紧。1723 年，浙闽总督奏请驱逐西方传教士，雍正准如所请，将其驱至澳门。此举将康熙的“禁教令”付诸行动，嗣后非旦奉行不辍，而且日臻严密，“不许出外行教，亦不许百姓入教”。1815 年，名为兰月旺的西洋人就因“潜入内地，远历数省收徒传教“被处以绞决。在禁教的同时，清政府一方面对中外贸易进行限制，由四口通商减为一口通商，设立公行制度，垄断对外贸易；另一方面颁行了一系列“防夷”条款，以“杜民夷之争”，以“立中外之防”。最早提出“防夷措施”的是两广总督李侍尧，1760 年他奏陈“防夷五事”。1809 年又产生了“民夷交易章程”和“查禁官银出洋及私货入口章程”七条，而集其大成者则是两广总督李鸿宾于 1831 年提出的“防夷八条”。出于保护民族经济利益而对贸易作合理限制，自然无可指责。但是，透过各色“防夷”条规，我们发现其防范的主要内容竟是“华夷勾通”、“以免滋事”。这说明“锁国”的本质是实行“华夷隔绝”。因此，与其说“锁国”限制了贸易，不如说“锁国”锁住了“国人”。翻开 18 世纪中西交通史，到过欧美的中国人可能只有樊守义、谢清高等数人而已。前者于 1707 年随西洋教士出国，归国后写下《身见录》。该书不但没有刊行，而且连原稿都流落到罗马国立图书馆去了。后者约在 1782 年在南海遇海难，被外船救起，遂漂流至 95 个国家和地区，14 年后返粤。1820 年，由杨炳南将其海外闻见笔录成书，但迟至 1840 年左右才刊行。因此，当马戛尔尼使团来华时，乾隆及其大臣们并无半点危机意识，因为他们连英国确切的地理位置都搞不清，怎么能懂得资产阶级将“按照自己的面貌为自己创造出一个世界”㊳的历史命题呢？1816 年，英国又派阿美士德使团来华，堪称孝子顺孙的嘉庆也以乃父的口吻道出“天国的真理”：“天朝不宝远物，凡尔国奇巧之器，亦不视为珍异”。不公平的是，乾隆死了，却让其子孙来吞下他种下的“苦果”！

转换一下视角，当清朝人沉睡在“锁国”梦中时，日本人怎样观察世界呢？客观地讲，日本的锁国只是一种“强本弱末”政策。德川幕府虽然禁止各藩及其人民与外国交通，但并未打算将自己封死，因为锁国还需以一定的海外知识为条件。所以，它依然保留了长崎这个小小的窗口，来打探世界情报㊴。最富戏剧意味的是，1720 年，当康熙发布“禁教令”时，德川吉宗竟颁布“解禁令”，允许输入西洋科技书籍。这一法令创造了对西洋文化初步开放的条件，使西学获得了新生，也标志德川幕府的“锁国观”有所松动。1740 年，吉宗又命野吕丈元和青木昆阳学习荷兰语，经过十余年的努力，二人分别编写出《荷兰本草和解》和荷语词典。从此，人们“再也不能说‘蛮子学问’是无所谓的追求而加以置之不理了”㊵。“荷语学习就这样从一小批长崎翻译推广到将军的宫殿，曾几何时，日本各地学习西方的人士就比比皆是了”㊶。1774 年，前野良泽等人翻译的人体解剖著作《解体新书》出版。这标志真正意义上的“兰学”产生。此后，科学移植研究的主体渐由专门家取代译员集团，西学研究者的分布区域由长崎向江户、京都、大阪以及全国漫延，一支新型的知识群体逐渐成长起来㊷。

历史有惊人的巧合。1792 年，当马戛尔尼使团起碇赴华时，俄国的拉克斯曼使团抵达日本，要求通商。日、俄两国也曾发生“礼仪”之争，拉克斯曼也象马戛尔尼一样被幕府以“通信通商之事，除规章所定者外，难以妄自允准”打发回家。但是，通过这一历史表象，我们发现幕府要

比清政府高明，因为它已初步觉察到一场危机就要降临，所以马上采取两项应急措施。一是指示沿海大名“切实整饬海防”。二是决定“搜集红毛之书”，学习西方先进技术。幕府之所以如此警觉，当归功于兰学者。1783年，工藤平助在《赤虾夷风说考》一书中，针对俄人的活动动向，警告幕府加强海防，“如对此置之不理，使堪察加人与虾夷地连成一气，则虾夷亦将接受俄罗斯之命令，不再受我国统治，如此则必后悔莫及也”。林子平也分别在1785、1786年写成《三国通览图说》和《海国兵谈》，较为系统地阐述了自己对海国的认识，发出民族危机的警声。他认为，由于交通工具的飞速发展，曾是岛国天险的大海不但无险可恃，反而成为通衢大道，“仔细想来，从江户之日本桥至中国、荷兰，乃无边界可分之水路”，即使本非来日船只，只要“乘船者灵机一动，亦会轻易到来”⑱。因此，他建议幕府着实整备军力，防祸于未然。在敦促幕府加强海防建设的同时，兰学者对“锁国”政策也予以抨击。工藤平助认为，锁国是导致日本积弱的重要原因，因此他提议开发虾夷地，开展对俄贸易，开放包括长崎在内的一切重要港口⑲。本多利明更明确指出：“日本既为海国，航海、运输、贸易当然为国君之天职，首要之任务。向万国派遣船只，攫取所需物品及金、银、铜运回日本，充实国力，乃海国必然采取之方法”⑳。尤为可贵的是，他还提出商战思想，“与外国之交易乃为提高自身之国力，亦与战争相同耳”㉑。海保青陵也断言，“卖物买物乃世界之理，无可嘲之处，决不应该嘲笑世界之理㉒。这与幕府一贯坚持的贸易是“以国内有用之物换取外国无用之物”思想形成鲜明对比。如果说工藤平助等人是站在经世论立场对“锁国”展开批判的，那么志筑忠雄则是从“造物者天赋法则”出发来阐发其开国认识的。“造物者天赋法则”理论是志筑忠雄从德国人肯普弗尔的《锁国论》一书中引来的。该理论认为，上帝创造天地万物时，并没有给自然界设置边界，因此人类相互之间自由交往，正是造物者天赋的法则，所谓“举世之人同见唯一之太阳，同踏唯一之土地，又同吸同一之空气。天地为我所立之标准，造物者天赋之法则，无不与交往偕生之道有关”㉓，如是，人类交往就化为永恒的自然法则，“锁国”也就成了“其罪之大几同于杀人”的政策。司马江汉也曾对幕府驱逐俄使列沙诺特、拒绝通商一事予以谴责：“……让俄国使者在长崎等了半年，不许上岸，而且违反他们的意愿，对其应答甚为傲慢不逊，……一律以夷狄相待岂非无礼？列沙诺特是该国国王的使者，国王和我国国王有何不同？礼本来是表示人道的肇始，譬如对于衣冠整齐的人，却裸体站着，他们一定会认为我国人象禽兽一样，真令人慨叹！”㉔永田广志对此曾予以高度评价，“这里已经没有儒教的华夷观念，有的是资产阶级[illegible]国际观念。所以司马江汉知道固守锁国策的愚蠢”㉕。

由此可见，18世纪，日本人已有了相当程度的开放意识，已有了较为丰富的世界知识。这不但为幕府末期推行的一系列“近代化”措施作了理论导引，而且使日本的“开国”形成这样一个特点，即当列强频频叩关时，由于他们已有了思想准备，所以不但没有一味盲目排斥，相反因势利导，逐步接受了开国的要求。如是，尽管日本的开国也是被迫的、屈辱的，但避免了大规模战争的破坏，更没有遭到割地赔款的厄运，从而顺利摆脱了半殖民地危机，为明治维新的历史性选择与变革奠定了良好的基础。正如吉田茂所说：“日本是在外国的压力下才被迫开放门户的，但是一旦决定开放之后，便在回敬西方的冲击中显示出敢于冒险的气魂和能力”㉖。

四、结束语

社会学鼻祖孔德说：“旧体系不消亡，旧的心灵秩序的潜力不枯竭，新体系就不能产生”㉗。中日两国之所以在19世纪走上不同的道路，一个至关重要的原因就在于两国“旧的心灵秩序

的潜力"枯竭程度不同。首先,在近世社会变革中,日本思想者逐渐冲出朱子学世界观的牢笼。这不但为江户中后期的社会改革(享保改革、宽政改革、天保改革)和明治维新作了理论准备,而且为明治时代的"四民平等"原则和启蒙运动提供了思想营养,为西学的传播开通了道路。然而在中国,直到20世纪初,广大士人依然"泛滥于词章之间,留意于仁义之际",在狭窄的科举孔道中爬行。于是,当日本在"文明开化"的口号声中"大振皇国之基础"时,中国人只能在"立国之道尚礼义不尚权谋,根本之图在人心不在技艺"、"天不变,道也不变,祖宗之法不能变","民主万不可设、民权万不可重"的叫喊声中滑向半殖民地的深渊。其次,在西势东渐大潮中,日本民族没有象中国人那样囿于"华夷"之见去孔孟之道中寻求解决民族危机的"灵丹妙药",相反不失时机地把学习目标从中国转向西方。如是,不难理解,为什么日本在开国20年后会出现"唯洋是拟"的"鹿鸣馆时代",中国在开国60年后会发生"唯洋是排"的义和团运动。马克思、恩格斯指出:"资产阶级,由于一切生产工具的迅速改进,由于交通的极其便利,把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。……它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式"⑲。日本民族虽然未必懂得资本主义生产方式的实质,但以西方为师这一抉择的确意味着找到了"不想灭亡"的道路。再次,开国前,由于日本人已积累了较为丰富的世界知识,因此他们对列强的叩关并没有一味盲目排斥,相反一面改变祖宗之法,接受了开国要求,一面加紧改革,充实国力。这不但使日本免遭战争劫难,也为明治维新创造了较理想的政治环境。中国则不然,当列强叩关时,始则盲目排斥,继而盲目应战,最后以割地赔款为代价打开国门,从而使国人蒙受了更大的屈辱,也肩负起沉重的包袱。

历史表明,"人的自觉"是社会变革的先导。18世纪,日本思想界虽未激起象意大利文艺复兴那样巨大的波澜,但也泛起了新时代的涟猗,向"人的自觉"迈出了可贵的一步。而中国直到鸦片战争,思想界仍然死气沉沉,没有"指出新方向"的迹象。因此,中国的近代化只得在没有"人的自觉"的历史背景下起步,结果"巨龙无首",茫然不知所从,最后总是被列强牵着鼻子走,大大延缓了近代化的步伐!

---

①早在公元13世纪,朱子学已传入日本,但当时只是作为佛学的附庸在寺院中流传,没有形成较大的思想流派。直到德川幕府建立后,它才一跃而为官方意识形态。主要代表人物有林罗山、山崎暗斋、贝原益轩等。

②《朱文公文集》卷七十。

③林罗山:《经典题说》。

④《朱子语类》卷十二。

⑤《山崎暗斋全集》卷下。

⑥作为一学术流派,"汉学"形成于18世纪。参见戴逸《汉学探析》,载《清史研究集》第2辑。

⑦⑧⑩⑬戴震:《孟子字义疏证·理》。

⑨章学诚:《文史通义》内篇二。

⑪阮元:《研经室一集》卷二。

⑫戴震:《孟子字义疏证·才》、《孟子字义疏证·性》。

⑭《诸子集成》第2册,河北人民出版社1986年,第442页

⑮汪中:《述学·内篇》。

⑯⑰梁启超:《清代学术概论》。

⑱戴震:《孟子正义疏证·性》。

⑲依田熹家:《中日近代化比较研究》,北京大学出版社1991年,第32页。

⑳18 世纪，日本社会活跃着许多思想流派，如阳明学、古学、折衷学、国学、洋学及安藤昌益的“自然世”说等。

㉑㉒㉓㉗㉙㉜㉝㊱㊲㊸㊻㊼(71)(75)(81)(94)(95)永田广志：《日本哲学思想史》，商务印书馆 1978 年，第 141，141－142，142，260，158，153，153，154，154，216，216，222，121－122，222，44，228，228 页。

㉔(68)(69)《日本思想大系》64，岩波书店 1976 年，第 256，230，339 页。

㉕井上哲次郎等编：《日本伦理汇编》(第 6 册)，第 13 页。

㉖㉘㉟近代日本思想史研究会：《近代日本思想史》第一卷，商务印书馆 1983 年，第 9，13，14 页。

㉚㉛《日本思想大系》40，岩波书店 1978 年，第 568，567 页。

㉞《本居宣长集·直昆灵》。

㊳古田光等编：《近代日本社会史》I，有斐阁 1975 年，第 102 页。

㊴(66)葛荣晋主编：《中日实学史研究》，中国社会科学出版社 1992 年，第 210，257 页。

㊵松本三之介：《现代日本思想大系》1，筑摩书房 1966 年，第 78 页。

㊶㊹(77)(92)《日本思想大系》44，岩波书店 1970 年，第 223，216－217，132，239 页。

㊷(54)(83)(98)《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 253－256 页。

㊺相良亨：《江户的思想家们》下，东京研究社 1979 年，第 41 页。

㊽朱谦之：《日本的朱子学》，三联书店 1958 年，第 331 页。

㊾(84)(87)参见拙文《江户时代日本政治思想的变迁》(未发表硕士学位论文)。

㊿日本朱子学内部，按地域和师承关系，分成了京师派、海南派、海西派、大阪派和水户派；从思想倾向讲，也可分为“价值合理主义”和“经验合理主义”两个派别。而且，即使在同一师承关系的学派内部，不同学者也有着不尽相同甚或相去极远的思想和观点。

(51)《论语·八佾》。

(52)(61)转引自田毅鹏：《中日两国对近代西方认识的比较研究》，载《历史教学》1989 年第 3 期。

(53)(60)《洋务运动资料》第 2 册，上海人民出版社 1961 年，第 45，489 页。

(55)《皇清文献通考》卷二百九十八。

(56)阮元：《畴人传》卷四十六。

(57)(79)《高宗实录》卷一千四百三十五。

(58)《筹办夷务始末》同治朝，卷四十八。

(59)《李鸿章全集》奏稿，卷九。

(62)转引自井上清：《日本现代史》第 1 卷，三联书店 1956 年，第 97 页。

(63)参见拙文《江户时代日本人华夷观的变迁》，载《世界历史》1994 年第 2 期。

(64)东京小学馆：《探访大航海时代的日本》，1976 年版，第 93 页。

(65)板泽武雄：《日兰文化交涉史研究》，吉川弘馆 1959 年，第 301 页。

(67)司马江汉：《和兰天说》，转引自王守华、卞崇道：《日本哲学史教程》，山东大学出版社 1989 年，第 180 页。

(70)佐藤昌介：《洋学史研究序说》，岩波书店 1964 年，第 31 页。

(72)家永三郎：《外来文化摄取论》，东京青史社 1974 年，第 276 页。

(73)吕万和、罗澍伟：《西学在封建末期的中国与日本》，载《历史研究》1981 年第 3 期。

(74)汤浅光朝：《日本科学技术百年史》上，中央公论社 1980 年，第 15 页。

(76)(78)(80)(86)(90)(91)(93)信夫清三郎：《日本政治史》第 1 卷，上海译文出版社 1982 年，第 65，77，73，71，75，76，80 页。

(81)山鹿素行：《山鹿语类》。

(82)参见刘潞：《康熙的文化政策》等文，载左步青编《康雍乾三帝评议》，紫禁城出版社 1986 年。

(85)(89)王勇、王宝平：《日本文化的历史踪迹》，杭州大学出版社 1991 年，第 93 页。

(96)吉田茂：《激荡的百年史》，世界知识出版社 1980 年，第 3 页。

(97)刘易斯·科瑟：《社会学思想名家》，中国社会科学出版社 1990 年，第 6 页。